UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/dierichterlicheg00dalm

Bibl. Lit. gen.

Studien zur biblischen Theologie.
Heft 2.

Die richterliche Gerechtigkeit

im

Alten Testament

von

Gustaf Dalman

a. o. Professor der Theologie,
E.-M. des akad. theol Vereins zu Leipzig.

Sonder-Abdruck aus der Kartell-Zeitung akad. theol. Vereine auf deutschen Hochschulen.

60632
18/9/03

Berlin 1897.
Verlag der Kartell-Zeitung
akad. theol. Vereine auf deutschen Hochschulen.
Commissionsverlag
Georg Nauck (Fritz Rühe), Berlin S.W. 12.

Der Begriff der „Gerechtigkeit“ gehört zweifelsohne zu den Begriffen, an deren Klärung nicht nur alle Disziplinen der Theologie, sondern ebenso eine philosophische Ethik und eine juristische Prinzipienlehre in gleicher Weise interessiert sind. „Gerecht sein“ heißt „dem Rechte entsprechen“. Wird Gott unmittelbar als der Repräsentant des Rechtes gedacht, so ist der Begriff der Gerechtigkeit ein religiöser, und seine Erörterung fällt der Theologie zu, mag nun an menschliches Verhalten dem Mitmenschen oder Gott gegenüber gedacht werden. Denkt man an die Forderungen an Wollen und Handeln, welche dem Menschengeiste selbst allenthalben eigentümlich sind und ihm angeboren zu sein scheinen, so gehört der Begriff in erster Linie in den Bereich der Philosophie. In die rein rechtliche Sphäre endlich tritt der Begriff, sobald dabei irgendwelche Veranstaltungen der menschlichen Gesellschaft zu zwangsweiser Durchsetzung dieser Forderungen gegenüber den Widerstrebenden in Frage kommen. Aber auch die Theologie hat es mit Begriffen und Dingen zu thun, welche dem Rechtsleben angehören, nicht nur weil die Offenbarungsreligion in ihrer vorbereitenden Stufe Recht und Religion noch ungeschieden enthält, so daß dort das gesamte Recht religiösen Charakter trägt, sondern auch, weil dieselbe auf allen ihren Stufen, selbst in ihrer Vollendung im Gottessohne, Rechtsverhältnisse als Bilder und Bezeichnungen rein religiöser Beziehungen verwendet und damit Religion und Recht als einander nahverwandte Größen unauflöslich verknüpft.

Daß dies letztere ganz besonders von dem Begriffe der „Gerechtigkeit des Richters“ gilt, bedarf eigentlich keines besonderen Beweises. Dem Alten wie dem Neuen Testamente

ist Gott stetig ein Richter, mit der Aufgabe zwingender Durchsetzung des Rechts, mag auch definitiver Urteilsspruch und Urteilsvollzug erst einer Zukunft vorbehalten werden, welche das Ende dieser Welt in sich schließt. Mystiker und Antimystiker — wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck zu brauchen — haben zwar in Folge einseitiger Betonung entweder der Immanenz des Göttlichen im Menschen oder der supranaturalen Stellung Gottes zur Welt das Richterverhältnis Gottes zur Menschheit, welches ein persönliches Handeln zwischen Gott und dem einzelnen Menschen voraussetzt, in den Hintergrund geschoben oder in religiös-ethische Beziehungen allgemeinerer Art umgedeutet. Um so wichtiger dürfte es sein, festzustellen, was die Dokumente der göttlichen Offenbarung, deren Aussagen Grundlage und Norm des Glaubens der Kirche sind, selbst darüber enthalten. Ehe wir aber das A. T. in dieser Richtung befragen, wird zuerst der uns geläufige Begriff „richterlicher Gerechtigkeit" klarzustellen sein, damit etwa vorhandene Abweichungen von demselben im Sprachgebrauche des Alten Testaments deutlicher empfunden und genauer erkannt werden.

Von Gerechtigkeit im richterlichen Sinne reden wir nicht nur bei der Ausübung richterlichen Berufes im eigentlichen Sinne des Wortes; sondern überall wo im Konflikt befindliche menschliche Strebungen Gegenstand des Urteils eines dritten sind, entsteht die Frage, ob wir diesem Urteil oder dem, der es ausspricht, das Prädikat der Gerechtigkeit geben können. Alles Verhalten eines Menschen zu seinem Mitmenschen, auch das richterliche, kann als billig, als pflichtgemäß, als rechtschaffen bezeichnet werden. Im ersteren Fall entspricht es dem Verhalten des Mitmenschen, im zweiten dem Berufe des Handelnden, im dritten den gewöhnlichen Forderungen der menschlichen Gesellschaft an ihre Mitglieder. Wann aber nennen wir richterliches Verhalten „gerecht"? Was erscheint uns als Bethätigung „richterlicher Gerechtigkeit"?

Auf diese Frage pflegt die Jurisprudenz zunächst mit dem Satze des alten römischen Rechtslehrers Ulpian zu antworten: Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. Das soll doch wohl nicht heißen, daß der Gute belohnt, der Böse bestraft werde, da das Recht überhaupt nicht lohnt, und auch nicht in erster Linie straft, sondern Urteile ausspricht, indem es unter zwei Streitenden den bezeichnet, welcher, als im Unrecht befindlich,

nachzugeben hat. Sondern das „Recht eines Jeden", der ihm eigene Besitz, seine Person, seine Familie, sein Amt, seine Ehre, sein sachliches Eigentum sollen ihm vom Richter zugesprochen werden, falls Beeinträchtigung drohte, oder schon geschehen war. Dem Rechte eines Jeden muß das Urteil eines gerechten Richters entsprechen. Nun wird wohl angenommen werden dürfen, daß der uns geläufige Begriff der Gerechtigkeit dieser sachlichen Auffassung des römischen Rechtes nicht ganz entspricht. Wir denken bei der Gerechtigkeit des Richters zwar auch daran, daß sein Urteil dem bestehenden Rechte der streitenden Personen entspricht, noch mehr aber daran, daß es den Personen des Klägers und des Angeklagten zuteilt, was ihnen nach ihrem persönlichen Verhalten zukommt, d. h. vor allen Dingen, daß das Maß der Strafe dem Vergehen wirklich entsprechend sei. Ziehen wir hier die von Herbart in seiner philos. Ethik aufgestellten sittlichen Grundideen zu Rate, so ergiebt sich, daß die Idee der Billigkeit, der Vergeltung unseren Begriff der Gerechtigkeit vorwiegend bestimmt. Die eigentliche Idee des Rechts hingegen, d. h. des Wohlgefallens an der Vorbeugung oder Beilegung des Streits, wird dabei minder empfunden, wenig oder gar nicht aber die dritte ethische Idee der Güte oder des Wohlwollens, obwohl der gerechte Richter doch ganz eigentlich die Zwecke des Benachteiligten zu den seinen macht und dadurch im besten Sinne des Wortes ihm zu einem Wohlthäter und Freund wird.

Betrachtet man von diesem Standpunkt aus die Geschichte des hebräischen Begriffes von צדק und צדקה, sofern er dem Rechtswesen angehört, so findet man mit Befremden, daß dieser Begriff zum Schlusse auftritt — gradezu als das Widerspiel dessen, was wir Gerechtigkeit nennen. In der jüdischen Litteratur wird mehrfach die Frage aufgeworfen, wie denn der alttestamentl. Vorschrift gemäß צדקה — was wir hier mit „Gerechtigkeit" gar nicht mehr übersetzen können — im Gericht zu üben sei. Darauf wird verschiedene Antwort erteilt: etwa so, daß der Richter dem Mittellosen, den er zu einer Geldstrafe verurteilen müßte, aus seiner Tasche den Betrag der Strafe schenkt (b. Sanh. 6 b); [1])

[1]) S. auch j. Sanh. 20 a, Tos. Sanh. I 3. 4 und b. Sanh. 32 b, wonach das doppelte צדק in 5 M. 16, 20 vom strengen Recht (דין) und vom gütlichen Vergleich (פשרה) gemeint ist.

oder so, daß der Richter die streitenden Parteien zu einem gütlichen Vergleiche bewegt (b. Sanh. 6b, 32b); oder dadurch, daß die Präsumtion der Unschuld im Gerichte vorwaltet (b. Schebu. 30a),[2] oder daß das beendete Verfahren im Falle einer durch neue Zeugenaussagen möglichen Entlastung des Angeklagten wiederaufgenommen wird (Siphre zu 5 M. 16, 20).[3] Es wird gradezu ausgesprochen, daß an sich צדקה im Gerichte keine Statt hat (b. Sanh. 6b): „Wo Gericht ist, da ist kein Raum für צדקה, und wo צדקה ist, ist nicht Gericht".[4] „Die צדקה liegt im Gericht gefesselt unter dem Throne der Herrlichkeit (Gottes)" nach Siphre zu 5 M. 33, 21. Die צדקה veranlaßt Gott, den Frommen wohlzuthun (עשה צדקה) nach Vaj. R. 27, ja Schuldige freizusprechen nach Ber. R. 49. Es ist klar, daß der Begriff der צדקה hier so verstanden wird, daß er dem Rechtsgebiet sich nicht mehr recht einordnen läßt. צדקה bezeichnet die Milde des Richters, welcher dem strengen Rechte seinen Lauf nicht läßt, — die Gerechtigkeit erscheint neben ihr unter dem Namen des דין. — Niemand wird bei den jüdischen Rechtslehrern der ersten nachchristl. Jahrhunderte grammatisch-historische Exegese des Alten Testamentes suchen. Aber man ist doch genötigt anzunehmen, daß diese uns befremdende Deutung der alttestamentl. צדקה in ihrem ursprünglichen Begriffe irgendwie vorbereitet und veranlaßt war. — Auch außerhalb des Rechtsgebietes findet sich in jener späteren Zeit ein völlig entsprechendes Verständnis des Ausdrucks

---

[2]) Vgl. Siphra zu 3 M. 19, 15 (89a) und j. Sanh. 22a, wonach die צדקה den Richter veranlaßt freizusprechen (צדק), indem er den Fall milde behandelt, vgl. Vaj. R. 10.

[3]) Nach Tanchuma zu 5 M. 16, 18 ist Gericht mit צדקה verbunden, weil es für beide streitende Parteien eine Wohlthat ist, oder weil es allen Menschen Segen bringt infolge der Wohlthaten, welche Gott deshalb der Welt erweist. — Im göttlichen Gericht erweist sich צדקה, insofern Gott den Gottlosen alles genau nimmt, während er den Gerechten Milde zu teil werden läßt (עשה צדקה), nach Vaj. R. 27, Tanchuma zu 3 M. 22, 27. Diese Milde rettet vor Strafe b. Arak. 8b, Jalk. Schim. zu Ps. 36, 7, und Vaj. R. 27, vgl. Ber. R. 33, Midr. Till. 36, 7, Tanch. zu 3 M. 22, 27. — Zwei Richterstühle hat Gott, den einen für das strenge Recht (דין), den andern für die Milde (צדקה) nach b. Erub. 14a.

[4]) Was für Gedankengänge von da aus möglich sind, zeigt der Sillul „מלך במשפט" von Eleazar ben Kalir (Romanischer

צדקה. Er bezeichnet jede über das Pflichtmäßige hinausgehende Uebung der Barmherzigkeit, insbesondere nicht selten das Almosen in Geld oder Viktualien.[5]) Der alttestamentliche Terminus עשה צדקה, der sogar zuweilen vom Thun des Berufsrichters gebraucht wird, dient nun vielfach statt des alten עשה חסד „Mitleid, Barmherzigkeit üben".[6]) Diesem עשה צדקה entspricht auch das aram. זכא, das ich in meiner Gramm. des jüd. paläst. Aram. S. 196 irrig auf „sich ein Verdienst schaffen" zurückgeführt habe. Und wie weit dieser Gebrauch zurückreicht, erhellt nicht nur daraus, daß im Danielbuche 4, 24 das aramäische צדקה für Barmherzigkeitsübung gebraucht ist, sondern noch mehr daraus, daß schon in der griechischen Uebersetzung des Pentateuchs jenes עשה חסד mehrfach mit ποιεῖν δικαιοσύνην wiedergegeben ist (1 M. 20, 13; 21, 23; 32, 10, vgl. 19, 19) und andererseits ἐλεημοσύνη und ἔλεος nicht selten (13 mal) statt des צדקה des hebr. Textes erscheinen. Auch die Weisheit des Siraciden und das Buch Tobit geben unmißverständliches Zeugnis für diese Auffassung der A. Tl. צדקה, und es ist kaum fraglich, daß im Baruchbuch (5, 2. 9) jene Gerechtigkeit „von Gott", (ἡ παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη, vgl. LXX ἐλεημοσύνη = צדקה 5 M. 6, 25, Ps. 24, 5) und in 4 Esra (8, 36)

Machzor, Ausg. Konstant. 159[a]), in welchem es heißt: „Fern sei es von dir, der redet in Gerechtigkeit, — Gericht zu halten ohne Gerechtigkeit. — Zwar, wo Gericht ist, ist nicht Gerechtigkeit, — und wo kein Gericht ist, da ist Gerechtigkeit. — Aber du übst im Gerichte Gerechtigkeit, — zu richten den Erdkreis durch Uebung der Gerechtigkeit — und damit die Grundlage deines Thrones sei in Gericht und Gerechtigkeit. — Und wenn du untersuchst Werke ohne Gerechtigkeit — gedenke zum Guten des wenigen an Gerechtigkeit, — und durch ein Gnadengeschenk übe Gerechtigkeit, — ihnen aufzuthun Schätze von Gerechtigkeit". — Zu b. Sanh. 6[b] ist zu vergleichen j. Sanh. 20[a]; Tos. Sanh. I 3. 4; b. Sanh. 32[b].

[5]) צדקה von „Mildthätigkeit" (nicht ohne weiteres „Almosen") findet sich zuerst Sir. 3, 30 (vgl. Prov. 10, 2; 11, 4; 16, 6), dann Tob. 12, 9, aram. Dan. 4, 24, (s. auch Matth. 6, 1). Daß צדקה nicht nur Gabe von Geld oder Naturalien (s. Ab. V 13), sondern jede Art von Liebesübung, welche die Rechtspflicht überschreitet, bezeichnen kann, sieht man aus b. Keth. 50[a], wo sogar die Ernährung der eigenen Kinder, weil sie keine gesetzliche Pflicht ist, unter diese Rubrik gestellt wird (vgl. b. Keth. 65[b]).

[6]) Der Ausdruck עשה צדקה für das biblische עשה חסד findet sich z. B. b. Ber. 7[a], b. Kidd. 71[a], b. Sanh. 37[a], b.

die den von guten Werken Entblößten sich im Mitleid offenbarende „Gerechtigkeit" für die Empfindung des Verfassers und ursprünglichen Lesers von Gnade und Milde sich nicht wesentlich unterschied. (Bensly a. James, The fourth book of Ezra S. 42 f.: „In hoc enim adnuntiabitur iusticia tua et bonitas tua, domine, cum misertus fueris eis, qui non habent substantiam operum bonorum".) Zu Christi Zeiten war offenbar jenes in der späteren hebr. Litteratur auftretende Verständnis von צדקה längst vorhanden. Der vom A. T. gebrauchte rein religiöse Begriff der צדקה im Sinne der Rechtbeschaffenheit vor Gott, welcher zuweilen mit Unrecht als der Ausgangspunkt jener aramäischen und neuhebräischen Benennung der Mildthätigkeit und des Almosens betrachtet wird, wurde deshalb zwar keineswegs völlig verkannt und verdrängt. Aber man kann sich denken, wie sehr der damalige Sprachgebrauch das Verständnis des A. T. bestimmen und beeinflussen mußte. Bei der Erörterung des Begriffs von δικαιοσύνη bei Paulus wird das nicht vergessen werden dürfen. Alle diese Erwägungen, welche scheinbar denen Recht geben, welche der a. tl. צדקה den forensischen Charakter abzusprechen geneigt sind, sind uns indes nicht lediglich Selbstzweck, insofern sie die Zeit der jüngsten Bücher des A. T. und das spätere Verständnis aller illustrieren, sie sollen auch die Aufmerksamkeit schärfen für den Anlaß, der in dem wirklichen Sprachgebrauche der älteren Schriften des A. T. für eine solche Entwickelung des Sinnes von צדקה gegeben war.

Definitionen des Begriffes der richterlichen צדקה suchen wir mit Recht vor allem in den Gesetzsammlungen des Pentateuch da, wo sie sich direkt an diejenigen wenden, welche diese Gesetze zu handhaben, nach ihnen das Recht zu finden und zu sprechen berufen sind. Die älteste Sammlung, das Bundesbuch, enthält die Mahnungen (2 M. 23, 6—9), das Recht des Armen nicht zu beugen, sich durch Falschzeugnis nicht bestimmen zu lassen, den Unschuldigen nicht

---

Gitt. 88a, Siphre zu 5 M. 33, 21 (147b), Vaj. R. 26. 27. 31, Midr. Till. 37, 1, עשה צדקה ב b. Pes. 87b. Gleichbedeutend ist das aramäische זכא Vaj. R. 32, j. Taan. 64b, j. Pea 21b, j. Schek. 49b und זכא ב Vaj. R. 32. 34, Koh. R. XI, 1, wozu auch eine hebräische Parallele sich findet b. Bab. b. 88b: צדק משלך ותן לו „übe Mildthätigkeit von dem Deinen und gieb ihm" d. h. „gieb ihm eine Zugabe".

zu töten, kein Geschenk zu nehmen. Daß alles dies zu der „Gerechtigkeit" des Richters gehört, seine צדקה ausmacht, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, aber die Gesetzsammlung des Deuteronomium nennt in ihren ziemlich ebenso gefaßten Mahnungen an die Richter das entsprechende positive Verhalten ausdrücklich „Gerechtigkeit" (צדק 5 M. 16, 18. 20), und auch die Einleitung zu dieser Gesetzessammlung bezeichnet als „gerechtes Gericht" ein solches, das auf die Personen der Kläger und Angeklagten, mögen sie nun groß oder klein, mächtig oder gering sein, keinerlei Rücksicht nimmt (5 M. 1, 16. 17). Auch die fremdem Volke angehörenden Metöken, deren Geschlechtshäupter nicht mit im Rate der Aeltesten saßen, sollten nicht anders behandelt werden als die Volksgenossen. Nicht anders definiert eine Gesetzsammlung des Priesterbuches (3 M. 19, 15) gerechtes Gericht als ein solches, bei welchem weder der Geringe noch der Vornehme bevorzugt wird und jedes Unrecht gemieden. Alle diese Mahnungen lassen sich auf die eine zurückführen, daß das Urteil durchaus ebenso dem wirklichen Thatbestande wie dem geltenden Gesetze entspreche. Dem gerechten Richter gilt vor allem, wie das deuteronomische Gesetz sagt (5 M. 25, 2), daß er den Unschuldigen freispricht und den Schuldigen verurteilt, oder genauer, daß er in seinem Spruche den Unschuldigen als unschuldig, den Schuldigen als schuldig hinstellt, während es dem ungerechten Richter eigen ist, den Schuldigen als unschuldig und den Unschuldigen als schuldig zu bezeichnen (Prov. 17, 15). Vom Urteilsvollzuge ist hier nirgends die Rede, auch nicht von der genaueren Abmessung der Strafe im Urteil, aber doch ist das Hauptinteresse, daß jedem zu teil werde, was seiner That entspricht. Es ist also zweifelsohne die Idee der Vergeltung, welche den Begriff der Gerechtigkeit bestimmt. Und dabei ist nicht der Besitz der streitenden Parteien das Augenmerk, sondern ihre Person. Diese Person muß erhalten, was ihr zukommt. Dem entsprechend, daß das Recht, in dessen Bereich diese Gerechtigkeit sich bewegt, noch so wenig ausgebildet ist, daß seine Forderungen ohne weiteres zugleich als Gebote der Sittlichkeit auftreten, ist es die sittliche Persönlichkeit, welcher der Richter das Prädikat zuwendet, welches ihr zukommt. Der freizusprechende ist der Gerechte, der zuverurteilende der Gottlose.

So dachte das Gesetz Israels von der Gerechtigkeit des Richters. Eine andere Reihe von Aussagen über denselben

Gegenstand enthält Prophetie und Psalmdichtung, wo sie sich mit dem Königtume in Israel befassen. Wir lassen es hier dahingestellt, ob bei der historischen Entstehung dieses Königtums das Bedürfnis, einen Hüter des Rechtes gegen innere Feinde oder einen Verteidiger der Freiheit des Volkes gegen von außen kommende Angriffe zu besitzen, das am lebhaftesten gefühlte Bedürfnis gewesen ist. Jedenfalls war der König Israels seinem Volke gegenüber vorzugsweise der oberste Richter, so sehr, daß der Ausdruck שפט „richten" an Stellen gebraucht werden kann, wo wir lieber „regieren" sagen würden — nicht weil etwa שפט auch Bezeichnung des königlichen Regiments überhaupt sein könnte, sondern weil bei dem Fehlen einer eigentlichen Staatsverwaltung in Israel die Thätigkeit des Königs nach innen in der That hauptsächlich der Ausübung des Richteramtes galt. Die Schriftpropheten, welche sich allenthalben als Männer des Volkes, und zwar genauer als Anwälte der Gedrückten und Vergewaltigten im Volke zu erkennen geben, gehen fast durchgängig von der Voraussetzung aus, daß das Königtum, wie sie es aus ihrer Zeit kennen, seiner Aufgabe nach innen nicht gerecht wird. Sie wissen sich aber berufen, für die Zukunft anzukündigen, daß Gott diesem Mißstande ein Ende machen und dereinst einen gerechten König an die Spitze seines Volkes stellen werde. Jesaia schildert die Gerechtigkeit dieses zukünftigen Richters, wenn er von ihm (c. 11, 3 ff.) sagt, daß er sich nicht durch den Augenschein bestechen läßt, daß er vor allen Dingen sich der Sache der Armen und Elenden annimmt und den Frevler vertilgt, wovon die Folge sein wird, daß ein Zustand ungestörten Friedens im Lande eintritt, bei welchem Wolf und Lamm friedlich nebeneinander hausen. Vom Richterstuhl jenes Königs sagt Jesaia anderwärts (16, 5), daß er auf Barmherzigkeit gegründet ist, und vergleicht die heilbringende Wirksamkeit des Königs und seiner Fürsten mit „einem Bergungsort vor Wind, einem Obdach gegen Regenguß", mit „Wasserbächen in der Wüstenei, dem Schatten eines mächtigen Felsens im lechzenden Land" (32, 2). Nicht anders redet Jeremia. Er verkündet (23, 5 f.), daß Jahve statt der gottlosen Hirten, welche die Schafe zerstreuen statt sie zu sammeln — d. h. statt der ungerechten Könige und Fürsten einen „gerechten Sproß" (צמח צדיק) aus Davids Stamm aufsprossen lassen werde, der in der That Recht und Gerechtigkeit im Lande übt und dem Volke friedliche und sichere Existenz gewährleistet. Ebenso wird

es gemeint sein, wenn jene dem Buche Sacharjas angehängte Weissagung (9, 9) in Jerusalem einen König einziehen sieht, der „gerecht ist und ein Helfer (LXX), demütig (herablassend) und reitend auf einem Esel". Mit ihm halten Gerechtigkeit und Hilfe für den des Rechtsschutzes Bedürftigen ihren Einzug, und seine Demut bürgt dafür, daß er zu den Geringen sich herablassen wird und vor allen Dingen ihnen König und Richter sein. Auch der Sänger von Ps. 45 ruft dem von ihm als Freund der Gerechtigkeit (v. 8) gepriesenen Könige zu (v. 5): „Fahre daher um Treue und gerechter Herablassung willen". Uns scheinen wohl Gerechtigkeit und Herablassung nicht wohl zu vereinende Begriffe. Wie nahe sie dem Hebräer stehen konnten, geht besonders deutlich aus Ps. 72 hervor. Die Gerechtigkeit, welche der Beter dem Könige erfleht, besteht darin, daß er dem Armen hilft und den Bedrücker zerschmettert (v. 4), daß er den Armen rettet, der um Hilfe schreit, und sich des Geringen erbarmt, daß er das Leben des Schutzlosen vor Bedrückung und Gewaltthat in Schutz nimmt (v. 12—14). „Gerechtigkeit üben" und „dem Bedrückten wider seinen Unterdrücker helfen", ist hier ein und dasselbe.

Nicht dem Könige allein soll derartige Gerechtigkeit eignen. Der Dichter des Jobbuches läßt seinen Helden rühmen (29, 14): „Gerechtigkeit (צדק) legte ich an und sie mich, wie Mantel und Kopfbund mein Recht. Augen war ich dem Blinden, und Füße dem Lahmen. Vater war ich den Armen, und den Streit des mir Unbekannten erforschte ich. Ich zerbrach das Gebiß des Uebelthäters und aus seinen Zähnen riß ich den Raub". Das Spruchbuch rühmt vom Gerechten überhaupt, daß er die Rechtsache des Armen kennt und gerecht richtet (29, 7, vgl. 31, 9). Das richterliche Gebiet wird völlig verlassen, wenn vom Gerechten schließlich auch gesagt wird, daß es ihm eigen ist, gern zu leihen und zu schenken (Ps. 37, 21; 112, 5. 9), ja daß er selbst den Bedürfnissen seines Viehs volle Beachtung schenkt (Prov. 12, 10), so daß gerecht, huldvoll und barmherzig einander nahe verwandt (Ps. 112, 4) und Gerechtigkeit und Mitleid fast zu gleichbedeutenden Begriffen werden (Prov. 21, 21).

Wir machen nun zuerst darauf aufmerksam, daß das gerechte Handeln hier nicht für den Schuldlosen, sondern für den Armen, Elenden, Bedürftigen in Anspruch genommen wird, obwohl natürlich vorausgesetzt ist, daß ihre Sache

eine gerechte ist. Damit hängt zusammen, daß die Idee der Vergeltung in diesen Zusammenhängen keine Berücksichtigung findet. Weder wird der Gerechte belohnt, noch der Gottlose bestraft, sondern der Bedrückte wird aus den Händen seines Bedrückers gerissen, bezw. zur Befreiung des Bedrückten der Bedrücker unschädlich gemacht. Spruch und Vollzug des Urteils bilden zusammen eine den Elenden rettende That, der hier nichts anderes zu Grunde liegt als die echte und eigentliche Idee des Rechts, welche fordert, daß das durch Uebelthat gestörte Gleichgewicht der menschlichen Gesellschaft wieder hergestellt werde. Dieselbe Handlung kann hier barmherzig und gerecht genannt werden, sie ist barmherzig, sofern das Mitleid mit der übeln Lage des Geschädigten sie veranlaßt, sie ist gerecht, sofern sie aus der peinlichen Empfindung der in dieser Lage sich aussprechenden Ungleichheit zwischen den von Natur und göttlichem Willen gemäß gleichstehenden Mitmenschen entspringt, welche das Eingreifen eines Dritten gebieterisch fordert. Stellen wir diesen Begriff der Gerechtigkeit neben denjenigen, der uns in gesetzlichen Zusammenhängen begegnet ist, so gleicht die justitia dort allerdings einer Jungfrau, deren Embleme die Binde über den Augen und die Wage in der Hand sind; hier aber streckt sie einen Arm dem am Boden liegenden Hilflosen entgegen, während sie mit dem andern seinen Verfolger und Dränger zurückstößt. Es lag nahe genug, diesen Begriff von Gerechtigkeit auch da anzuwenden, wo nicht zwei streitende Parteien vorhanden sind, sondern nur die Notlage des Mitmenschen als das nicht sein Sollende betrachtet wurde, welchem abzuhelfen war. Dann war zwischen Gnade, mitleidiger Herablassung, Güte und Gerechtigkeit nur noch eine sehr feine, leicht zu überschreitende Grenze, deren schließliche wirkliche Ueberschreitung uns nicht Wunder nehmen kann.

Es ist nicht willkürlich, wenn wir die Untersuchung der Gerechtigkeit menschlicher Richter zu Grunde legen und von da zu der Betrachtung der Gerechtigkeit des göttlichen Richters fortschreiten. Echte menschliche Gerechtigkeit ist dem A. T. nur ein Abglanz der göttlichen. Im Bundesbuche mahnt der Gesetzgeber (2. Mos. 23, 7): „Einen Unschuldigen und Gerechten töte nicht; denn ich spreche nicht frei den Schuldigen“. Das richterliche Verfahren Gottes ist maßgebend für das Verfahren des irdischen Richters. Nach dem Propheten Jeremia (23, 6) giebt das Volk der Heilszeit seinem

gerechten Könige den Namen יהוה צדקנו „Unser gerechter Jahve", was doch in irgend einer Weise andeuten muß, daß die Gerechtigkeit des neuen Königs den gerechten Gott in der Mitte seines Volkes repräsentiert. Und der Sänger von Ps. 72 betet gradezu (v. 1.): „Gott, dein Recht gieb dem Könige, und deine Gerechtigkeit dem Königssohne". Als göttlicher Statthalter steht der rechte König Israels, den Gott schafft, seinem Volke gegenüber. Sein richterliches Handeln garantiert ihm von Gottes wegen ewigen Frieden, ungestörte Sicherheit.

In Bezug auf die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit wird von allen Seiten zugegeben, daß sie im A. T. besonders in dem zweiten Teil des Jesaiabuches und in manchen Psalmen nicht selten da eingeführt wird, wo Gott als der zu Gunsten der Seinen Eingreifende auftritt. „Wach auf und erwache zu meinem Recht, mein Gott, und du, mein Herr, zu meiner Streitsache! Schaffe mir Recht nach deiner Gerechtigkeit, Jahve mein Gott!" ruft der Psalmsänger (Ps. 35, 23 f.). Die gerechte That ist dementsprechend auch hier eine helfende und rettende. Gerechtigkeit erscheint als Parallelbegriff zu den verschiedenen Ausdrücken für Hilfe (ישע, תשועה, ישועה). Ps. 36, 7 heißt es: „Deine Gerechtigkeit ist wie Berge Gottes, deine Rechte gleich der großen Wassertiefe, Menschen und Vieh kommst du zu Hilfe, Jahve!" Und Gott bezeugt im zweiten Teil des Jesaiabuches (45, 21): „Einen Gott, der gerecht ist und ein Retter, giebt es nicht außer mir!" Meist ist es Gottes Volk, sind es die Frommen als seine besonderen Schützlinge, denen Gottes richterliches Walten Heil bringt. Aber schon jenes alte Vaticinium, welches Jesaia und Micha gemeinsam mitteilen (Jes. 2, 2 ff.; Micha 4, 1 ff.), redet davon, daß am Ende die von Zion ausgehenden Rechtsentscheidungen Gottes allen Völkern dieselbe friedliche Existenz vermitteln, welche Israel dann genießt. Es ist deshalb nichts Neues, wenn der große Exilsprophet von jenem Knechte Jahve's redet, welcher unter allen Völkern Gottes Recht aufrichtet (Jes. 42, 1 ff.), nicht, damit Gott allen ein Gebieter und Zwingherr sei, sondern damit seine durch richterliche Gerechtigkeit geschaffte Hilfe reiche bis an das Ende der Erde (49, 6). Dieser gerechte und rettende Gott ruft allen, die wie Israel bedrückt und unterjocht sind unter den Menschen, zu (45, 22): „Wendet euch zu mir, so wird euch geholfen, all ihr Enden der Erde!" Mit Einem Munde bekennen sie schließlich selbst:

„Allein in Jahve giebt es für mich Gerechtigkeitsthaten und Stärke!“ (45, 24).

Die in diesen Fällen hervortretende Seite des Begriffes der Gerechtigkeit ist in neuerer Zeit nicht selten kurzweg als „Bundestreue“ definiert worden. So findet es sich in dem Programme von Kautzsch „Ueber die Derivate des Stammes צדק im A. Tl. Sprachgebrauch“, ähnlich in der A. Tl. Theologie von Riehm S. 271 ff., s. auch Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte S. 363.[7]) Auch Ritschl steht dieser Definition nicht sehr fern, wenn er in „Rechtfertigung und Versöhnung“ II² S. 108 im Anschlusse an eine Abhandlung Diestel's die göttl. Gerechtigkeit näher bezeichnet als „die Ordnung und normale Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns, welche den Gerechten oder Frommen die Erreichung des Heilsziels in der Sicherheit gegen die Gottlosen gewährleistet“. Er hat nur für die im Begriff des Bundes liegende göttliche Selbstverpflichtung durch einen besonderen der Heilsgeschichte angehörenden Akt die immer gleiche Bestimmtheit des göttlichen Weltregiments eingesetzt. Etwas Richterliches, Forensisches ist weder die Bundestreue, noch die Stetigkeit des göttlichen Handelns. Die Beobachtung, daß aber doch die „Gerechtigkeit“ der hier in Frage stehenden Schriftstellen so unzweifelhaft in Verbindung mit Ausdrücken erscheint, welche auf das Rechtsgebiet weisen, hat, wie es scheint, Franz Delitzsch im Jesaiakommentar (S. 470) veranlaßt, der Bundestreue eine Art von richterlicher Färbung zu verleihen, indem er צדקה als „die unbeugsame Strenge“ bezeichnete, „mit welcher Gott seinen Heilsplan durchführt.“ Aber diese richterliche Färbung ist nur eine scheinbare. Zwingende, jedes Hindernis gewaltsam niederwerfende Durchführung eines Planes hat mit richterlichem Verhalten nichts zu thun. Auch Pflichttreue und Beständigkeit sind nichts spezifisch Richterliches. Der Richter hat zwar einen besonderen Bezirk, auf welchen sein richterliches Amt sich erstreckt, und er bewährt in seinem richterlichen Walten auch seine Berufstreue gegenüber den diesem Bezirke Angehörenden; aber trotzdem hat seine Gerechtigkeit mit dieser Berufstreue unmittelbar nichts

---

[7]) X. Koenig in seinem Essai sur l'évolution de l'idée de justice chez les prophètes hébreux (Revue de l'Hist. d. Rel. XXX (1894) 121—145) meint, daß צדקה in solchem Falle die göttliche Fähigkeit, nach vernünftigem Plane zu handeln, bezeichne. Das bedarf keiner Widerlegung.

zu schaffen.[8]) Aber warum sollen wir die Gerechtigkeit des Weltenrichters dem richterlichen Gebiete ohne Zwang entfremden? Dasselbe Rechtsgefühl, welches den von Gott auf Erden eingesetzten König beseelt, und ihn zum Retter und Beschützer der Bedrängten seines Volkes macht, setzen doch sicherlich die Propheten und Psalmsänger Israels im Vollmaße bei dem himmlischen Könige voraus und erwarten davon für sich und ihr Volk, ja für die gesamte Menschheit Heil und Errettung. Oder sollten etwa jene Stellen, an welchen sogar der von gerechter Strafe getroffene Gerechte dennoch von der Gerechtigkeit Gottes sein Heil erwartet, dem widersprechen? Im Schlußkapitel des Michabuches (7, 9) sagt Israel: „den Zorn Jahve's will ich tragen — denn gesündigt habe ich gegen ihn — bis daß er meinen Streit führt und mein Recht verwirklicht, dann führt er mich heraus ans Licht, ich schaue mit Freude seine Gerechtigkeit!" In Ps. 143 betet ein von Feinden umdrängter Frommer (v. 1. 2): „Höre mich in deiner Gerechtigkeit, und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte; denn vor dir ist nichts Lebendiges gerecht!" Und in Ps. 51 ruft der bußfertige Sünder (v. 16): „Rette mich vor Blutthat, Gott, Gott meiner Hilfe, dann wird meine Zunge deine Gerechtigkeit rühmen!" Dazu läßt sich stellen, was Habakkuk in Kap. 1 vom göttlichen Walten seinem Volke gegenüber sagt, obwohl der Ausdruck „Gerechtigkeit" von ihm nicht gebraucht wird. Er erkennt an, daß der in Israel überhand nehmenden Ungerechtigkeit Einhalt gethan werden, daß Strafe erfolgen muß, er bezeichnet die Kaldäer als das von Gott benutzte Strafwerkzeug; aber zugleich sieht er in dem übermütigen, gottvergessenen Daherfahren des Kaldäers ein neues, nur um so schlimmeres Walten der Gottlosigkeit, das notwendig ein neues Eingreifen Gottes fordert. Dies bringt dann Rettung

[8]) Daß צדקה weder Berufs- noch Bundestreue ist, sieht man auch daraus, daß die in diesem Falle zu erwartende Paarung von צדקה mit אמונה und אמת nicht so häufig ist, wie erwartet werden müßte. Wenn diese Paarung vorliegt wie in Ps. 143, 1, ist noch dazu zu fragen, ob hier nicht schon der Uebergang der Bedeutung von צדקה zu „Milde" stattgefunden hatte, da von der „Gerechtigkeit" erhofft wird, daß sie mit dem der Gerechtigkeit ermangelnden Menschen nicht in's Gericht geht, vgl. V. 11. 12, wo למען שמך nichts dafür beweist, daß צדקה „Bundestreue" sein müsse (so Kautzsch, a. a. O. S. 47), da es auch neben חסד steht (Ps. 109, 21).

für diejenigen in Israel, welche in unbeirrtem Festhalten an ihrem Gott seiner Heilsoffenbarung geharrt haben. Dem Zusammenhange nach ist nichts anderes als die Gerechtigkeit Gottes und ihre nicht ausbleibende Bethätigung das eigentliche Objekt jenes Glaubens, welcher dem Gerechten das Leben verbürgt (Hab. 2, 4). Also auch dann, wenn in einer widerrechtlichen Handlung eines Gottlosen göttliche Strafe sich am Sünder vollzieht, fordert die Qualität dieser Handlung dennoch das göttliche Eingreifen heraus, und Gottes Gerechtigkeit bürgt dafür, daß es zu seiner Zeit wirklich eintritt. Habakkuk erinnert sich (1, 13) dessen, daß das durch den Kaldäer um der Sünde willen gezüchtigte Volk doch noch gerechter ist als jener. Aber nicht immer werden solche Reflexionen angestellt, welche die Idee der Vergeltung als im Bewußtsein der Rechtsuchenden vorhanden beweisen. Von der Gerechtigkeit Gottes kann jeder Bedrückte ohne weiteres eine Berücksichtigung seiner Lage erwarten; denn er darf voraussetzen, daß Gott Gewaltthat nicht sehen kann, mag sie nun ein mit Schuld Behafteter oder ein Gerechter erfahren. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit müssen aber auch hier immer noch so unterschieden werden, daß die Gerechtigkeit durch das Anomale in der Lage des Elenden, die Barmherzigkeit durch sein leidentliches Befinden und Empfinden zum Handeln bewegt wird.[9])

Es liegt trotz alledem kein Grund vor anzunehmen, daß die andere Art des Begriffes richterlicher Gerechtigkeit, der der Gedanke der Vergeltung inhärent ist, deshalb bei Gott keine Anwendung gefunden habe. Daß Gott Vergeltung und Rache übt, sagt das A. T. so oft, daß es keines Zitates bedarf. Ritschl hat geleugnet, daß die göttliche Vergeltung jemals in den älteren Büchern des A. T. auf

---

[9]) Wie nahe die königliche Tugend der Gerechtigkeit dem Begriff der „Gnade" kommen kann, sieht man aus Jes. 42, 6; 45, 13, wo der die Gerechtigkeit Erfahrende gar nicht ein Bedrückter ist. Parallelen dazu sind in der assyrisch-babylonischen Litteratur nicht selten. S. Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek I S. 153: Als Aschur in seiner gerechten Gesinnung (kun libbischu) mich (Salmanassar II) erkannte; II S. 185: „Ich, Aschurbanipal, den die großen Götter — — in Recht und Gerechtigkeit (ina kitti u mischari) schufen"; III 2 S. 39: „Als Marduk — mich (Nebukadnezar) in Gerechtigkeit (kinisch) schuf;" S. 65: Blicke gerecht (kinisch) auf das kostbare Werk meiner (Nebukadnezar's) Hand; S. 77: „Er (Marduk) hat aus meiner Niedrigkeit

Gottes Gerechtigkeit zurückgeführt werde. Aber wenn das Israel gegebene Recht Vergeltung zu üben befiehlt und die Gerechtigkeit des irdischen Richters ihre Ausübung einschließt, wird es wohl bei Gott nicht anders stehen. Das Tempelweihegebet Salomos spricht die Erwartung aus, daß Gott seine Knechte richten werde „mit Verurteilung des Schuldigen, ihm seine That auf das Haupt zu geben, und mit Rechtfertigung des Gerechten, ihm zu geben nach seiner Gerechtigkeit" (1 K. 8, 32). Sollte etwas anderes als Gottes Gerechtigkeit dies thun? Psalm 7 sagt dies ausdrücklich. Der Vergeltungsgedanke liegt hier dem ganzen Denken des um Hilfe bittenden Sängers zu Grunde. Nicht nur erwartet er für sich selbst das richterliche Eingreifen Gottes, weil seine eigene Gerechtigkeit ihn dazu berechtigt (7, 9), sondern ebenso wünscht er seinem Feinde, daß seine Uebelthat ihm aufs Haupt vergolten werde (v. 17). Danach ist es klar genug, wie es zu verstehen ist, wenn der Sänger zuerst den Gott, der ihm hilft, bezeichnet als einen gerechten Richter, der jeden Tag zürnt, und am Schlusse die Gerechtigkeit des Gottes zu rühmen verspricht, der dem Frevler seine böse That vergolten hat. Daß die Gerechtigkeit Gottes direkt auch hier nur auf die Gerechten bezogen sein soll (so Ritschl), und die Strafe der Gottlosen nur ihrer Errettung dienen, scheitert schon daran, daß, sobald der Vergeltungsgedanke den Gerechten gegenüber integrierendes Moment der göttlichen Gerechtigkeit bildet, gar nicht denkbar ist, daß er einseitig nur auf die Gerechten bezogen werde, ohne ebenso auf die Gottlosen Anwendung zu finden. Wenn bei Jesaia zweimal (5, 16; 10, 22) Gottes Gerechtigkeit in einem Zusammenhange erwähnt ist, welcher sich nur mit dem göttlichen Strafgerichte über die Gottlosen beschäftigt, wäre es doch unnatürlich zu behaupten, daß der Prophet trotzdem bei dem Begriffe der Gerechtigkeit nur an die heilbringende Wirkung der Bestrafung der Gottlosen für die Gerechten gedacht habe. Ist Gott als Weltenrichter derjenige, welcher den Gottlosen wie den Frommen ihre Thaten ver-

---

mich (Neriglissar) in Gerechtigkeit (ischarisch) emporgezogen." — Daß die Gerechtigkeit der Götter von der der Könige nicht verschieden ist, sieht man z. B. ebenda II S. 47, wo Sargon sagt, daß es dem Sinne seines Namens entspreche, „Recht und Gerechtigkeit (kitti u mischari) zu schützen, die Machtlosen zu leiten und die Schwachen nicht zu verderben", vgl. I S. 82; III 2 S. 63. 79.

gilt (Ps. 94, 2; 58, 12), so ist es auch die Richtertugend der Gerechtigkeit, welche in beiderlei Richtung sich bethätigt.

Zweierlei richterliche Gerechtigkeit also lehrt das A. T., eine vergeltende und eine rettende. Nur die Frage drängt sich uns zum Schlusse auf, wie es denn gekommen ist, daß die rettende Gerechtigkeit in eine dem Rechtsgebiete gar nicht mehr angehörende Milde umschlagen und die vergeltende Gerechtigkeit, wenn auch meist unter anderem Namen,[10]) allein das Feld behaupten konnte. In erster Linie wird hierbei wirksam gewesen sein der Einfluß des Aramäischen, welches in der Gestalt, in der es zu den Juden kam, צדקה in der Bedeutung „Milde" gehabt haben muß. Dafür zeugt außer Dan. 4, 24 vor allem der Sprachgebrauch des Onkelostargum. Dies übersetzt צדק, wo es „rechtmäßig" und „gerecht" (im Gericht) heißt, mit קשוט (Wahrheit), so 3 M. 19, 36, 5 M. 25, 15 und 3 M. 19, 15, 5 M. 1, 16; 16, 18. צדקה im Sinne der Rechtbeschaffenheit giebt es mit זכו wieder 1 M. 15, 6; 30, 33, 5 M. 6, 25; 9, 4—6; 24, 13; 33, 21. Nur 1 M. 18, 19, wo צדקה neben משפט steht, ist es mit צדקתא übersetzt, und dies muß „Mildthätigkeit" heißen. Denn wo sonst diese Begriffe zusammengeordnet sind, pflegen andere Targume זכו dafür zu setzen, s. 2 S. 8, 15, 1 K. 10, 9, Jerem. 23, 5. Dem Einfluß des aramäischen Sprachgebrauchs wird entgegengekommen sein die mit der fortschreitenden Ausbildung des Rechtes in Israel Hand in Hand gehende Verstärkung einer formalen Betrachtungsweise der richterlichen Rechtsübung. Sie erstickte das Verständnis dafür, daß jede richterliche That auch als eine rettende betrachtet werden kann. Das Reinmenschliche, das Persönliche jener alten Anschauungen hatte keinen Raum mehr neben dem nun allbeherrschenden Gesetze der Vergeltung. So blieb nichts Anderes übrig, als die rettende צדקה des A. T. als Bethätigung der Barmherzigkeit, der Menschenfreundlichkeit aufzufassen. Auch das N. T. liefert, wie mir scheint, dafür deutlichen Beweis. Vor allem bei Paulus gehen Gerechtigkeit und Gnade als deutlich geschiedene Größen nebeneinander her, und die göttliche Gerechtigkeit ist ihm zunächst, wie es bei dem geschulten Juristen zu erwarten ist, die vergeltende. Wie er aber mit nicht zu verkennender Benutzung der der anderen Linie der göttlichen Gerechtigkeit

[10]) דין ist der dem späteren Hebräisch eigene Ausdruck für Strafgerechtigkeit. Das biblische משפט gilt als sein Synonym.

angehörenden alttestamentlichen Ausdrücke die zentrale Heilsthat Gottes in Christo zum Verständnis bringt, dies zu erörtern liegt außerhalb unserer Aufgabe.

Die Zeit des Ueberganges der Bedeutung von צדקה genauer zu bestimmen, ist nicht möglich. In den jüngsten Teilen des Alten Testaments wie im Prediger (3, 16), bei Daniel (9, 16. 24) und in manchen Psalmen (s. o. S. 11. 15) muß doch wohl die neue Fassung des Begriffs schon vorausgesetzt werden, da sie schon durch die griechische Uebersetzung des Pentateuchs (s. o.) also um d. J. 200 v. Chr. bezeugt wird. Wenn in den Salomopsalmen (2, 19; 7, 29. 30. 32; 9, 3. 8. 10) צדקה dem δικαιοσύνη unseres Textes entspricht, würde daraus nur folgen, daß der strafrichterliche Sinn des Wortes, der ihm an verschiedenen Stellen des Alten Testaments nicht genommen werden konnte, niemals ganz in Vergessenheit geriet.